

LA PAZ Y LA GUERRA EN EL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

I. CONCEPTOS INTRODUCTORIOS

Art. 1.º: Introducción¹:

1. Imposible sería adquirir un concepto exacto del pensamiento agustiniano sobre la guerra, si no antecede un estudio de su doctrina de la paz, de la cual la guerra es tan solo un apéndice, un modo de ser, un medio para conseguir su plena realización.

La idea cardinal sobre la que gira todo el esquema ideológico de la maravillosa doctrina agustiniana es el orden, que florece en la armonía de la paz.

Inclusive la dialéctica de las dos civitates² en que el santo pone el substrato infraestructural de la historia y la antítesis en torno a la cual gira todo el acontecer de la humanidad y que constituye la unidad y contraposición suprasensible y universal de lo creado, no son un encuentro tan sólo de tesis y antítesis en una irreductible oposición ontológica, sino sobre todo una síntesis, fruto admirable de la lucha de contrarios: “parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio”³.

Síntesis que domina y aprieta cuantas cosas existen, y a la que el santo llamó paz; “idea dominante, según el parecer de Burt Donald, de todo el pensamiento social agustiniano”⁴.

¹ Estudian este punto especialmente:

COLUMBA CARY-ELWES: *Peace in the City of God*. Estudios sobre la Ciudad de Dios. (Madrid, 1956); pp. 417-431.

DONALD X. BURT: *Teoría agustiniana sobre la tolerancia en materia de religión*. Augustinus. (Madrid, 1960). 19; jul.-sept.; pp. 391-404.

BRUNO IBEAS: *Problemática social agustiniana de la guerra y la paz*. Revista internacional de sociología: Vol. III; oct.-dicb.; n.º 4; (Madrid, 1943); pp. 23-51.

KOSTERS, J.: *La droit de gens chez S. Augustin*. Revue du Droit International et Legislation comparée. 14; (Gante, 1943); pp. 23-51.

RONDET, HENRI, S. J.: *Pax, tranquillitas ordinis*. Estudios sobre la Ciudad de Dios. T. II; pp. 343-365.

² Uso en el transcurso de este trabajo las palabras “cívitas” y “civitates” sin traducir por no existir un término en español que comprenda el complejo significado del vocablo “cívitas” latino.

³ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

⁴ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

Cfr.: BURT DONALD, X.: *Teoría sobre la tolerancia en materia de religión*. Augustinus, jul.-sept. 1960; p. 391.

El sabio obispo de Hipona expone su doctrina sobre este punto especialmente en el libro diecinueve de su obra "De Civitate Dei", que por ello, y no sin razón, ha sido llamado tratado de sociología⁵.

Art. 2.º: Sentido ontológico de la paz agustiniana:

2. S. Agustín define la paz como el sosiego del orden: "tranquillitas ordinis"⁶; y el orden como la disposición de las cosas concordantes y discordantes en su lugar: "parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio"⁷.

Para demostrar su afirmación aduce el santo varias definiciones de paces parciales en las que la nota característica y común a todas es precisamente el orden:

- "Pax itaque corporis, est *ordinata* temperatura partium.
- Pax animae irrationalis, *ordinata* requies appetitionum.
- Pax animae rationalis, *ordinata* cognitionis actionisque consensio.
- Pax corporis et animae, *ordinata* vita et salus animantium.
- Pax hominis mortalis et Dei, *ordinata* in fide sub aeterna lege oboedientia.
- Pax hominum, *ordinata* concordia.
- Pax domus, *ordinata* imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium.
- Pax civitatis, imperandi atque oboediendi concordia *ordinata* civium.
- Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo.
- Pax omnium rerum, tranquillitas *ordinis*"⁸.

3. Un examen detenido del presente texto nos induce a pensar que bajo el vocablo "pax" S. Agustín comprende el estado de equilibrio de todo el cosmos⁹, y de cada una de sus partes consigo misma¹⁰ en ordenada relación de jerarquía de los órdenes inferiores con relación a los superiores, hasta llegar a la cumbre de la pirámide, que es el mismo Dios¹¹, punto clave para explicar el orden del conjunto y de cada una de sus partes.

Aquí tiene perfecta aplicación lo que hemos dicho en el prólogo sobre el sentido teológico de los escritos de S. Agustín¹². Como el legendario Midias todo lo que tocaba lo transformaba en oro, así el santo obispo de Hipona cuantos asuntos estudia los transforma en teología.

⁵ BAKER: *Obras de S. Agustín*. Edt. BAC.; T. XVI-XVII; p. 1434. Nota.

La doctrina agustiniana sobre la paz, expuesta en el "De Civitate Dei", tiene su fundamento en la doctrina defendida por el santo en "De ordine, libri duo": CSEL.: LXIII, 121-185.

⁶ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

⁷ Ibidem.

⁸ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

⁹ "omnium rerum". Ibidem.

¹⁰ Véase ARQUILIERE: *L'augustinisme politique*. (París, 1955); pp. 60-62.

¹¹ fruendi Deo et invicem in Deo. De Civ. Dei: XIX, 13, 1. CChr.: XLVIII, 678-680.

¹² Cfr.: p. XV y XVI.

Por ello, según él, la paz perfecta sólo se consigue en el supremo ordenamiento de los diversos grados de paz a las normas del Creador: "ordinatissima et concordissima societas"¹³.

4. El santo recordaría sin duda al hacer su estudio sobre la paz para el "De Civitate Dei" su obra de escritor novel: "De ordine, libri duo", que compuso el año 386 en el fructífero sosiego de Casíaco¹⁴.

"Cosa ardua y rarísima es, decía entonces, (...) alcanzar el conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas, ya el propio de cada una, ya, sobre todo, el del conjunto o universalidad con que es regido este mundo"¹⁵.

Nos hace esta obra ver cómo hasta las cosas más inferiores son regidas por Dios en un orden admirable.

No "osaremos substraer a la dirección de la Majestad inefable de Dios el orden maravilloso que se aplaude y admira en todo el universo"¹⁶, "pues nada se hace fuera del orden divino"¹⁷.

Este orden no es otra cosa que "la regla con que Dios dirige todas las cosas"¹⁸.

5. El concepto de paz de nuestros tiempos es algo negativo: ausencia de guerra; para S. Agustín, por el contrario, es una idea preñada de realidades: es orden, es jerarquía, es plenitud de armonías dentro del marco humanodivino establecido por Dios.

No es pues la paz agustiniana tranquilidad de muerte, sino la armonía de un mundo donde la voluntad de Dios es camino, el único camino de vida; no es la carencia de apetencias contrarias o tendencias opuestas, sino el equilibrio de fuerzas concordantes y encontradas, que consiguen coexistir en armonía. "Parium dispariumque rerum"¹⁹, "id est, ex contrariis, omnium simul rerum pulcritudo figuratur"²⁰.

S. Agustín recurre para explicarnos esta idea de la paz y orden del universo en la oposición de contrarios a un ejemplo tomado de la oratoria. "Dios, nos dice, no hubiera creado no digo ángeles, ni siquiera al hombre, del que conocía perfectamente su mal futuro, si no hubiera conocido a la vez las buenas utilidades que reportaría de ellos. De esta suerte embellecería el orden de los siglos como un bellissimo poema con esa especie de antítesis (...), que en latín llamamos oposiciones, o, hablando con más propiedad contrastes (...). Así como la oposición de estos contrarios da un tono de

¹³ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

¹⁴ De ordine, libri duo: CSEL: LXIII, 121-185.

¹⁵ De ordine, libri duo: I, 1, 1; CSEL: LXIII, 121.

¹⁶ Ibidem, I, 1, 2; CSEL: LXIII, 121 y ss.

¹⁷ Ibidem, I, 8, 24; CSEL: LXIII, 136-137.

¹⁸ Ibidem, II, 7, 21; CSEL: LXIII, 160.

¹⁹ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

²⁰ De ordine, libri duo: I, 7, 18; PL.; XXXII, 986. Cfr.: HENRI RONDET, S. I.: *Pax, tranquillitas ordinis*. Estudios sobre la Ciudad de Dios. (Madrid, 1956); T. II; pp. 363 y ss.

belleza al lenguaje, así la belleza del universo resulta de una oposición en cierta elocuencia, no de palabras, sino de hechos"²¹.

6. Otro elemento esencial del orden y por lo tanto de la paz, además de este equilibrio que podríamos llamar horizontal entre las cosas concordes y contrarias del mismo grado de paz, es la relación de jerarquía de un grado de paz con el superior en la compleja variedad del universo; jerarquía que va impresa y exigida por la misma naturaleza de las cosas.

Esta relación de jerarquía cósmica o universal está indicada en la misma gradación ascendente con que S. Agustín define la paz de los diversos órdenes: "corporis", "animae irrationalis", "animae rationalis", "corporis et animae", "hominis mortalis et Dei", "hominum", "domus", "civitatis", "caelestis civitatis"²². Pero expresamente se refiere a ella cuando escribe:

"Entre los seres que tienen algo de ser, y que no son Dios, que es su autor, son superiores los vivientes a los no vivientes, como los que tienen fuerza generativa o apetitiva a los que carecen de esta virtualidad. Y entre los vivientes son superiores los sencientes a los no sencientes, como los animales a los árboles. Entre los sencientes son superiores los que tienen inteligencia a los que carecen de ella. Y, aun entre los que tienen inteligencia son superiores los inmortales a los mortales, como los ángeles a los hombres.

Esta graduación parte del orden mismo de la naturaleza"²³.

Aunque "existe otro modo de jerarquizar partiendo del uso o estimación de cada ser"²³, sin embargo "la razón se atiene a lo que el ser vale en sí en la gradación cósmica"²³.

En las relación-es humanas distingue el santo tres grados subordinados entre sí según el siguiente orden: familia, estado, humanidad²⁴.

Estos supremos grados de paz caen bajo una última relación de jerarquía que "ordena la paz terrena a la paz celestial"²⁵, pues todo el complejo del orden cósmico agustiniano no es sino un camino que conduce a Dios:

*Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum; et quem nisi tenuerimus in vita non pervenimus ad Deum*²⁶.

7. Para el santo la paz comprende todo el cosmos, pues va unida a la misma esencia de las cosas, es parte constitutiva de la naturaleza. Hablando el santo de la guerra nos dirá "que puede haber paz sin guerra, pero no gue-

²¹ De Civ. Dei: XI, 18; CChr. XLVIII, 337.

²² De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

²³ De Civ. Dei: XI, 16; CChr.: XLVIII, 336.

²⁴ *Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo, atque inde ad urbem, deinde ad urbem progrediendo venientes.* De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XLVIII, 671; Cfr.: De Civ. Dei: XIX, 16; CChr.: 48, 683.

²⁵ De Civ. Dei.: XIX, 16; CChr.: XLVIII, 683.

²⁶ De ordine: I, 9, 27; PL.: XXXII, 990; Cfr.: Sermón 62, 8 y 13; PL.: 38, 418.

rra sin paz, y esto no en cuanto que la guerra es tal guerra, sino por los agitadores de la guerra, que son naturalezas y no lo fueran si la paz no les diera subsistencia”²⁷.

La afirmación de S. Agustín es absoluta: si algo no estuviera en paz no existiría: “nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent”²⁸.

Insiste en este pensamiento el santo cuando afirma: “Lo que es perverso o contra el orden, necesariamente ha de estar en paz en alguna, de alguna o con alguna parte de las cosas que es o de que consta. De lo contrario, dejaría de ser”²⁹.

La frase en latín tiene un vigor mayor, una mayor fuerza expresiva:

Quod autem perversum est, hoc etiam necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est, vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino³⁰.

8. La paz pues se adentra a la misma entraña óptica de las cosas, es inseparable del ser de cuanto existe y ha sido creado. Decir que algo no tiene paz alguna, es decir que no existe, pues cuanto es y en cuanto es, permanece en la paz³¹.

Esta paz consiste en definitiva en la adecuación perfecta de lo que existe con el plan divino, o, para decirlo con palabras de S. Agustín, con “la regla con que Dios dirige todas las cosas”³².

Sería difícil encontrar en la filosofía actual un término apropiado que expresara debidamente el hondo calado y la policromacía expresiva del concepto de paz agustiniano, que es sin duda de un alcance incalculable. Es de orden ontológico como unidad, es de orden moral como equilibrio, es de orden lógico como “memoria Dei”.

9. “Nada de cuanto existe se subtrae a las leyes del supremo Creador y Ordenador, que gobierna la paz del universo”³³.

Pero no todos los seres realizan esa paz de igual forma. Los seres inanimados de una manera ciega y necesaria, guiados fatalmente por las leyes impresas por Dios en la naturaleza³⁴.

También los animales, “aunque los más pequeños nazcan del cadáver de animales mayores, cada corpúsculo de ellos, por la ley del Creador, sirve a sus pequeñas almas para su paz y conservación. Y aunque unos animales devoren a otros, siempre encuentran las mismas leyes difundidas por todos los seres para la conservación de las especies, pacificando cada parte con su parte conveniente, sea cualquiera el lugar, la unión o las transformaciones

²⁷ - ²⁸ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

²⁹ De Civ. Dei: XIX, 12, 3; CChr.: XLVIII, 678.

³⁰ Ibidem.

³¹ “pues, como advierte S. Agustín, nada se hace fuera del orden divino”. De ordine, libri duo: I, 8, 24; CSEL.: LXIII, 136-137.

³² Ibidem, II, 7, 21; CSEL.: LXIII, 160.

³³ De Civ. Dei: XIX, 12, 3; CChr.: XLVIII, 678.

³⁴ Ibidem.

que hayan sufrido”³⁵. “Porque aun las mismas fieras más crueles (...) custodían la especie con cierta paz (...), a pesar de que con frecuencia son insociables y solivagas”³⁶.

S. Agustín se recrea en contemplar ese instinto de paz entre las fieras: “¿Qué tigre hay que no ame blandamente a sus cachorros y, depuesta su fiereza, no los acaricie? ¿Qué milano, por más solitario que vuela sobre la presa, no busca hembra, hace su nido, empolla los huevos, alimenta sus polluelos y mantiene como puede la paz en su compañera, como una especie de madre de familia?”³⁷.

10. A los hombres, como seres libres, no les dio Dios la paz como una necesidad física que fatalmente habrían de cumplir, sino como un don sublime, un camino abierto hacia la divinidad.

“Dios, pues, Creador sapientísimo y Ordenador justísimo de todas las naturalezas, que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, nos dio ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal, según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad; nos dio además todo lo necesario para conservar y recobrar esta paz”³⁸. “Todo esto nos lo dio bajo una condición muy justa por cierto: que el mortal que usara rectamente de tales bienes los recibiría mayores y mejores, esto es: la paz de la inmortalidad, acompañada de gloria y honor propios de la vida eterna, para gozar de Dios y del prójimo en Dios. Y el que usara mal no recibirá aquéllos y perderá éstos”³⁹.

Gran don este de la paz, que Dios premia con la suprema paz del triunfo del cielo; don que sólo en Dios tiene su plenitud, y que nos llega por misterio de los ángeles: “... y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad”⁴⁰. Don en fin del que sólo por el pecado se apartan los hermanos hombres⁴¹.

11. También en los hombres, como en los animales la paz se manifiesta como un instinto, una necesidad natural y psicológica:

Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacem-que cum hominibus, quanto in ipso est, omnibus obtinendam⁴².

El deseo y necesidad de paz es en el corazón del hombre como una herencia fallida de recuerdos de tiempos mejores. “Quien siente haber perdido la paz de su naturaleza, lo siente por ciertos restos de paz que hacen que ame a su naturaleza”⁴³, pues “el dolor es el mejor testigo del bien substraído

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ De Civ. Dei: XIX, 12, 2; CChr.: XLVIII, 677.

³⁷ De Civ. Dei: XIX, 12, 2; CChr.: XLVIII, 677.

³⁸ De Civ. Dei: XIX, 13, 2; CChr.: XLVIII, 680.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Lc.: II, 14.

⁴¹ De Civ. Dei: XIII, 13; CChr.: XLVIII, 397.

⁴² De Civ. Dei: XIX, 12, 2; CChr.: XLVIII, 675 y ss.

⁴³ De Civ. Dei: XIX, 13, 2; CChr.: XLVIII, 678-680.

y del bien dejado, porque si no existiera el bien dejado, no podría dolerse del bien quitado"⁴⁴.

Este "bien quitado" es la paz universal, que perdió el hombre en su primer pecado⁴⁵.

Dios creó al hombre y al mundo en la paz más perfecta y el hombre se siente naturalmente atraído hacia esa dicha perdida⁴⁶.

12. La paz, nos dice en otro lugar⁴⁷, es la aspiración suprema de los seres, pues aun los que procuran la guerra, también en ello ambicionan la paz⁴⁸. No intentan tanto luchar contra ésta cuanto transformarla a su antojo y beneficio. Los mismos ladrones, bandoleros, conspiradores contra el orden público, buscan en definitiva la paz. Las palabras de S. Agustín son de una belleza y profundidad incomparables⁴⁹.

El santo nos coloca ante el caso extremo de falta de sociabilidad: Caco, el mitológico y monstruoso hijo de Vulcano, a quien los poetas no se atrevieron a llamar hombre y lo consideraban más bien como una semifera, por su extremada fiereza en la espantosa soledad de su antro desierto. "Sin esposa con quien tener charlas amorosas, ni hijos pequeños que alegren sus días, ni mayores a quienes mandar, ni amigos con quienes disfrutar conversando"⁵⁰. Sin embargo "nihil aliud quam pacem volebat, in qua nemo illi molestus esset, nec eius quietem vis illius terrorve turbaret"⁵¹.

13. Pero este instinto que obra necesariamente en el corazón del hombre como tendencia hacia la paz, actúa en él dejando margen suficiente a la libertad humana, no para escoger o rechazar la paz, para lo que el hombre no es libre, pues si no escogiera la paz nada escogería, sino para elegir entre la paz absoluta y su propia paz. "Odia la paz justa de Dios y ama su injusta paz propia; es imposible que no ame la paz, sea cual fuere"⁵².

Perdida por el primer pecado la paz perfecta del mundo, el orden absoluto, sistema ideal de gravitación universal (universal) en torno a Dios, el hombre se siente herido por el vicio⁵³, que tuerce la dirección ontológica de

⁴⁴ De Civ. Dei: XII, 21; CChr.: XLVIII, 376 y ss.

⁴⁵ De Civ. Dei: XIII, 13; CChr.: XLVIII, 397. De Civ. Dei: XV, 4; CChr.: XLVIII, 456-457. De Civ. Dei: XII, 22; CChr.: XLVIII, 380.

⁴⁶ Tan fuerte es esta tendencia, que los pueblos han preferido muchas veces la paz inclusive bajo la servidumbre: De Civ. Dei: XVIII, 2, 2; CChr.: XLVIII, 593-595.

Con razón el P. Victorio Capánaga, en la introducción a las obras de S. Agustín (Obras Completas de S. Agustín. Edt.: BAC.; T. I; p. 646) afirma que "el anhelo y tendencia universal a la paz se puede considerar como el substrato más hondo de la historia".

⁴⁷ De Civ. Dei: XIX, 12, 1; CChr.: XLVIII, 675.

⁴⁸ *Pacis igitur intentiones gerentur et bella (...). Unde pacem constat belli esse optabilem finem.* De Civ. Dei: XIX, 12, 1; CChr.: XLVIII, 675.

⁴⁹ De Civ. Dei: XIX, 12, 2; CChr.: XLVIII, 675 y ss.

⁵⁰ De Civ. Dei: XIX, 12, 2; CChr.: LXVIII, 676-677.

⁵¹ Ibidem.

⁵² De Civ. Dei: XIX, 12, 2; CChr.: XLVIII, 676-677.

⁵³ Ibidem.

los seres para desviarlos en torno de sí en una pseudopaz, que intenta copiar la paz divina, "pues la soberbia imita perversamente a Dios"⁵⁴.

Con ello el hombre introduce en el cosmos la guerra, la crea, es obra específicamente humana, obra en la que Dios no tiene parte.

La nota predominante de la guerra es su sentido fundamentalmente malo⁵⁴. Si algo de bueno, de positivo se encuentra en ella es precisamente lo que no es ontológicamente guerra, sino paz. En razón de ésta y en la medida de que participa de ella, la guerra es admisible e incluso posible.

*Sicut ergo quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest, sic est pax quaedam sine ullo bello, bellum vero sine aliqua pace non potest*⁵⁵.

Por tanto la guerra es para el santo un concepto negativo, carente por sí mismo de razón ontológica de existencia, es un dejar de ser de aquellos en quienes la guerra actúa como un cáncer demoledor⁵⁶.

Frente a este sentido de maldad óptica de la guerra, la paz polariza el extremo opuesto: es ontológicamente buena; la paz, por supuesto, en el sentido agustiniano de tranquilidad del orden, pues en el mismo momento que dejara de ser ordenada, dejaría de ser paz, al menos en el aspecto que existiera tal desorden⁵⁷.

14. El que la guerra sea un mal en sí misma, no trae consigo necesariamente que Dios sea injusto o impío al permitir la guerra como castigo de los pecadores⁵⁸, "porque la naturaleza resulta más ordenada cuando sufre justamente en el castigo, que cuando se recocija impunemente en el pecado"⁵⁹. Y el hombre, "que no se mantuvo en la tranquilidad del orden, no escapa por ello a la potestad del ordenador"⁶⁰. Por medio del castigo Dios encuentra nuevamente el medio de incluirlo en el orden, pues "la bondad de Dios que aparece en su naturaleza, no le substraerá a la justicia de Dios, que le ordena a la pena"⁶¹. Con ello nuevamente vuelve la armonía al cosmos. Vuelve el mundo a su equilibrio perfecto. Pero el hombre pecador ya no ocupa el mismo lugar, ya no es el ser central de lo creado en lugar de privilegio con relación al mundo, ha dejado de ser una pincelada de luz, que muestra la misericordia divina, para tomarse obscuridad sobre la que destaca su justicia. Pero la belleza del conjunto no se ha perdido; perdura la armonía

⁵⁴ De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XLVIII, 671-672. De Civ. Dei: III, 18; CChr.: XLVII, 85-86.

⁵⁵ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

⁵⁶ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

⁵⁷ *Ibidem*. Todo ello no es sino una consecuencia de la doctrina general sobre el mal expuesta por el santo en sus Confesiones, I, 79, "el mal no es sino la privación del bien, hasta aquello que no encuentre esta cita es de todo punto".

⁵⁸ De Civ. Dei: XI, 18, 22; CChr.: XLVIII, 337-340. Contra FAUSTUM MANICHEUM: XXII, 74; PL.: XLII, 477.

⁵⁹ De Natura boni: IX; PL.: XLII, 554; Cfr.: *Ibidem*: XXXII; PL.: XLII, 561.

⁶⁰ De Civ. Dei: XIX, 13, 2; CChr.: XLVIII, 679-680.

⁶¹ *Ibidem*.

del cosmos, obra perfecta del Creador, que supo sacar el bien incluso de la maldad de los hombres.

15. La tendencia hacia la paz, de que venimos hablando, se manifiesta además en la conciencia del hombre como un precepto del Derecho Natural, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo:

Ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans⁶².

Esta "voluntad divina" o "ley eterna", como la llama el santo en otro lugar⁶³, define la paz y la guerra desde el ángulo de la moralidad y la justicia. Desde este punto de vista la paz es justa y buena, la guerra inmoral e injusta. Nada extraño si recordamos la definición de justicia admitida por S. Agustín. "Justicia, nos dice, es aquella virtud que da a cada uno lo suyo"⁶⁴, o, lo que es lo mismo, aquella virtud que conserva el orden natural, que busca la paz en todas las cosas. Por ello el santo concluye que es imposible encontrar la paz si no buscamos la justicia:

Iustitia et pax obsculatae sunt se. Fac iustitiam et habebis pacem (...). Si enim non amaveris iustitiam, pacem non habebis: amant enim se duo ista, iustitia et pax et obsculantur se, ut qui fecerit iustitiam inveniat pacem obsculantem iustitiam⁶⁵.

16. Es pues la paz el fin y la meta a la que va dirigida la justicia; la paz será tanto más perfecta cuanto mejor se adopte al orden divino impreso en la naturaleza misma de las cosas.

Con ello la paz se nos muestra como la idea central del pensamiento iusnaturalista agustiniano.

Todo derecho, toda justicia no es sino una participación de la justicia divina⁶⁶ y ésta se reduce a proyectarse sobre el mundo creado, a la voluntad divina que preceptúa "conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo"⁶⁷. Con ello la paz se nos muestra como el vértice a donde convergen las normas de todo derecho, la plenitud ideal, meta ejemplar y causa final de toda justicia, ya en las relaciones entre los hombres como en las de éstos con Dios.

17. S. Agustín se plantea expresamente esta cuestión cuando estudia en su obra "De Civitate Dei" las relaciones de la ley con la paz⁶⁸.

⁶² Contra FAUSTUM: XXII, 27 y 30; CSEL.: XXV, I, 621 y 624.

⁶³ *lex illa aeterna, quae ordinem naturalem conservari iubet, perturbari vetat*: Contra FAUSTUM: XXII, 73; CSEL.: XXV, I, 670.

⁶⁴ *Iustitia porro ea virtus est quae sua cuique distribuit*. De Civ. Dei: XIX, 21, 1; CChr.: XLVIII, 687-688.

⁶⁵ Enart. in Ps. LXXXIV, 12; CChr.: XXXIX, 1172-1173.

⁶⁶ *Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit*: De Civ. Dei: XIX, 21, 1; CChr.: XLVIII, 687-688.

⁶⁷ Contra FAUSTUM: XXII, 27 y 30; CSEL.: XXV, I, 621-624.

⁶⁸ De Civ. Dei: XIX, 14; CChr.: XLVIII,

Toda ley, nos dice, se reduce al precepto del amor a tres objetos distintos: Dios, el prójimo, nosotros mismos. La regla de este amor la encuentra el hombre en su misma naturaleza, en el amor que se tiene a sí mismo, que es camino para el amor de Dios y medida para el amor del prójimo:

Iam vero quia due praecipua praecepta, hoc est, dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus; in quibus tria invenit homo que diligat, Deum, se ipsum et proximum; atque ille in se diligendo non errat qui diligit Deum: consequens est, ut etiam proximo ad diligendum Deum consulat, quem iubetur sicut se ipsum diligere⁶⁹.

18. Por lo tanto la norma primera del Derecho Natural en las relaciones humanas, y consiguientemente de la paz, es aquella que manda obrar con los demás hombres como cada uno quisiera que obraran consigo y "así tendrá paz con todo cuanto de él dependa"⁷⁰.

Este primer precepto se desdobra en otros dos que están en él contenidos: no hacer el mal y obrar el bien:

Sic (...) caeteris quibus potuerit hominibus; et ad hoc sibi a proximo, si forte indiget, consuli velit: ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini, pace hominum, id est ordinata concordia: cuius hic est ordo: primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit⁷¹.

Así pues se confunden en una realidad única los principios fundamentales del Derecho Natural, del orden, del amor y de la paz, que de darse en su plenitud en la sociedad humana nos mostrarían el tipo ideal de convivencia entre los hombres, sólo realizable en el reino de Dios. Sería comparable a un gran concierto de acordes conformes y variados unidos en la armonía orgánica del conjunto:

Diversorum enim sonorum rationabilis moderatusque consensus concordiae varietate compactam bene ordinatae civitatis insinuat unitatem⁷².

19. Bello concepto el de la paz agustiniana, uno de los más profundos y admirables esquemas ideológicos del santo obispo.

S. Agustín ama entrañablemente la paz, pues ha sufrido profundamente los estragos de la guerra. A él le tocó vivir en un inmenso imperio en plena descomposición, donde las luchas intestinas se suceden ininterrumpidamente. El vio hundirse su mundo, el orden de cosas en el que él se había criado y vivido, la Roma imperial majestuosa, y las poderosas provincias del imperio, en una terrible guerra devastadora y cruel. El, sobre todo, había sentido en su propio espíritu el mordisco de la guerra más enconada, que tan magistralmente describe en sus Confesiones⁷³.

⁶⁹ De Civ. Dei: XIX, 14; CChr.: XLVIII, 681.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² De Civ. Dei: XVII, 14; CChr.: XLVIII, 578-579. Esta comparación está tomada de Salustio: De Civ. Dei: II, 12, 1; CChr.: XLVII, 43-44.

⁷³ Cfr.: Sermón 128, 9 y 10; PL.: XXXVIII, 719 y ss.

Pocas páginas se encontrarán más bellas que las que dedica el santo a alabar el gran beneficio de la paz:

Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius solet audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri⁷⁴.

Tan alto concepto tiene S. Agustín de la paz que no duda en afirmar que el hombre que ama la paz ama a Cristo, por que Cristo es nuestra paz:

Amate pacem, amate Christum; si enim amant pacem, Christum amant, (...). Quia de Christo ait Apostolus: "Ipse est enim pax nostra"⁷⁵.

Art. 3.º: *Proyección escatológica de la paz:*

20. Como hay dos ciudades o "civitates", que dividen la humanidad desde el comienzo de la historia, hay también correlativas dos clases de paz esencialmente diversas⁷⁶: la una perfecta, que ordena todas las cosas al último fin, que es Dios, la otra terrena, que pone el centro de sus intereses en el hombre y en las cosas materiales. La primera supone el orden perfecto y total, la segunda un orden relativo, que siéndolo en sí mismo no lo es con relación al conjunto, porque le falta su proyección a Dios.

Esta paz perfecta, en cuanto puede serlo en este mundo, es patrimonio exclusivo de la Iglesia. Sólo viviendo en ella puede conseguirse y poseerse.

Possessio Christi ecclesia est; possessio Ecclesiae pax (...); pax est paretium nostrum, pax est haereditas nostra⁷⁷.

Esta es la verdadera y auténtica paz, de tal forma que la paz terrena en su comparación ni siquiera merece el nombre de paz:

Itaque pacem inimicorum in pacis comparatione iustorum (...) nec pacem esse dicendam⁷⁸.

21. La paz terrena es una paz chata, falta de dimensión ultraterrena y divina, carente de proyección escatológica y por lo tanto incapaz de dar la felicidad al hombre.

No supone necesariamente la oposición al fin superior, pues entonces no sería paz, al menos en ese aspecto, sino guerra.

Más el hecho de llamarse terrena no supone que, como la ciudad que coincide con ella en el apelativo, deba ser proscrita. Al contrario, es un bien aprovechable, que no desprecia la civitas de Dios.

⁷⁴ De Civ. Dei: XIX, 11; CChr.: XLVIII, 675.

⁷⁵ Enart. in Ps, CXIX, 9; CChr.: XL, 1.785-1.786.

⁷⁶ *De aquí que siendo tantos y tan grandes los pueblos de la tierra (...) no forman más que dos géneros de sociedad humana (...), dos civitates (...), cada una con su propia paz.* De Civ. Dei: XIV, 1; CChr.: XLVIII, 414.

⁷⁷ S. AGUSTÍN: *Miscelanea Agostiniana*. Testi et Studi. T. I; p. 623. Cfr.: ARQUILIERE: *L'Agustinisme politique* (París, 1955); pp. 64-66.

⁷⁸ De Civ. Dei: XIX, 12, 3; CChr.: XLVIII, 678.

Podríamos considerarla como un valioso resto del naufragio de la paz universal, que sucumbió en el pecado de nuestros primeros padres, y que ha quedado para uso común de la *cívitas* terrena y de la celestial. Es en definitiva un don de Dios⁷⁹.

22. Usa S. Agustín para explicar la bondad y maldad al mismo tiempo de esta paz terrena un ejemplo muy expresivo: si colgamos a un hombre boca abajo, de manera que tenga los pies donde debería tener la cabeza, ese hombre, perfecto en sí mismo, está sufriendo lo que llamaríamos una “anti-paz”, porque se encuentra desordenado con relación a los demás objetos que le circundan y a las leyes de la naturaleza⁸⁰.

De semejante manera la *cívitas* terrena tiene en la paz terrena un verdadero bien, que no lo es enteramente por faltarle proyección escatológica, que lo ordene a la paz superior.

Ello no quita que también la *cívitas* de Dios “use en su peregrinación de la paz terrena”⁸¹. Aún más, la sobrenaturaliza, cuando “la supedita a la paz celestial”⁸². Esa proyección escatológica da un nuevo sentido a la paz terrena, la transforma en meritoria, camino de felicidad eterna y condición para perdurar en sí misma⁸³.

23. En la paz terrena por lo tanto existen dos aspectos dignos de tenerse en cuenta: el positivo: es el orden que ella supone, que en sí mismo es un bien, “*alioquin nihil esset omnino*”⁸⁴; y el aspecto negativo: es la carencia de proyección a un ordenamiento superior, al fin sobrenatural del hombre, que la eleve a un orden trascendente⁸⁵.

Por su aspecto negativo S. Agustín llega a afirmar que “*nec pacem esse dicendam*”⁸⁶ y en otro lugar nos dice que esta paz es tan sólo una copia e imitación de la verdadera⁸⁷.

24. Aun en la *cívitas* de Dios distingue el santo dos etapas distintas en el gozo de la misma paz: la que gozará la *cívitas* celestial al término de su peregrinación, donde el orden será perfecto, y todas las criaturas buscarán necesariamente su último fin. Allí no habrá llanto, ni dolor, ni pecado, pues todo ello no son sino manifestaciones de desorden que ensombrecen y limitan el gozo de la verdadera paz⁸⁸.

⁷⁹ De Civ. Dei: XIX, 13, 2; CChr.: XLVIII, 380 y ss.

⁸⁰ De Civ. Dei: XIX, 12; CChr.: XLVIII, 675.

⁸¹ De Civ. Dei: XIX, 17; CChr.: XLVIII, 683-685.

⁸² Ibidem.

⁸³ De Civ. Dei: XIX, 13, 2; CChr.: XLVIII, 380 y ss.

⁸⁴ De Civ. Dei: XIX, 12, 3; CChr.: XLVIII, 678.

⁸⁵ En estas ideas ve ARQUILIERE el fundamento de la desviación hacia las interpretaciones teocráticas del pensamiento agustiniano durante la Edad Media. ARQUILIERE: *L'Agustinisme politique* (París, 1955) pp. 66-67.

⁸⁶ De Civ. Dei: XIX, 12, 3; CChr.: XLVIII, 678.

⁸⁷ De Civ. Dei: XIX, 12, 3; CChr.: XLVIII, 678.

⁸⁸ De Civ. Dei: XIX, 17; CChr.: XLVIII, 683-685.

Mientras llega aquel gran día, la cívitas de Dios, peregrina en la tierra, goza también de paz, "pax autem nostra propia, et hic est cum Deo per fidem, et in aeternum erit cum illo per speciem"⁸⁹, paz que aquí abajo "más es solaz de nuestra miseria que gozo de nuestra dicha"⁹⁰ y que comparada con la que gozaremos en el cielo, bien puede llamarse "verdadera miseria"⁹¹.

Con ello hemos contemplado en una rápida visión de conjunto el panorama magnífico de la teoría agustiniana de la paz, que abarca, como hemos visto, todo el cosmos en un apretado haz de relaciones sabiamente ordenadas y dirigidas por Dios al último fin de cuanto existe que es El mismo.

II. JUSTIFICACIÓN DE LA GUERRA

Art. 1.º: Lugar de la guerra en la estructuración de la paz:

25. Como la sombra da esplendor a la luz, pues le presta contraste sobre el que la luz se muestra más luminosa, así también la doctrina agustiniana sobre la guerra esclarece maravillosamente lo expuesto en el capítulo anterior sobre la paz⁹².

Podríamos decir que la doctrina de S. Agustín sobre la guerra no es sino un apéndice a su teoría sobre la paz; pero a pesar de ello, es tal su profundidad y firmeza, y, sobre todo su influencia en la concepción medieval del derecho de guerra, que bien merece un estudio detenido.

26. La primera oportunidad para tratar de la guerra se la brinda a S. Agustín la refutación de las teorías del maniqueo Fausto, el cual tilda al Antiguo Testamento de inmoral e impío por elogiar las guerras del pueblo de Israel en la conquista de la tierra santa⁹³.

Este tratado fue escrito por el santo entre los años 397 al 398.

⁸⁹ De Civ. Dei: XIX, 27; CChr.: XLVIII, 697-698.

⁹⁰ De Civ. Dei: XIX, 27; CChr.: XLVIII, 697-698.

⁹¹ De Civ. Dei: XIX, 10; CChr.: XLVIII, 674. *Non est ista vera, non est perfecta pax, (...) quando ergo absorpta fuerit mors in victoriam (...) erit pax plena et aeterna.* Enart. in Ps. LXXXIV, 10; CChr.: XXXIX, 1.169-1.170. Cfr.: Enquiridion; LXIII, 16.

⁹² Son de especial interés en esta materia los siguientes trabajos científicos:

JEAN KOSTERS: *Le droit de gens chez S. Augustin.* Revue de Droit International et Legislation comparée, 14 (Gante, 1933); pp. 634-676.

IVES DE LA BRIERE: *La conception de la paix et de la guerre chez S. Augustin.* Revue de la philosophie, Presses universitaires, (París, 1930); XXX; pp. 557-573.

REGONT, R.: *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nous jours.* (París, 1935) pp. 39-44.

⁹³ Contra FAUSTUM MANICHEUM: XXII, 74-78; CSEL.: XXV, I, 671-680.

El año 412 escribe al tribuno Marcelino aconsejándole lo que deberá responder a quienes, como Velusiano, defienden que la moral evangélica torna al cristiano inepto para la vida cívica y los deberes militares⁹⁴.

La caída de la capital del Imperio y las acusaciones de los paganos, que achacaban tal desgracia al cristianismo, le mueven a tomar nuevamente la pluma para tratar de esta interesante materia⁹⁵.

También estudia este punto en su carta a Bonifacio en el año 418⁹⁶.

Más tarde, en el 420, vuelve a estudiar las guerras de Moisés y Josué en la conquista de la tierra prometida⁹⁷.

27. La doctrina agustiniana sobre la guerra es fruto pues de una doble serie de adversarios: por una parte los maniqueos con su pacifismo más teórico que práctico, y por la otra los paganos, que reprochan a la Iglesia los desastres militares del Imperio.

En esta materia la doctrina del santo permanece invariable: el mismo enfoque y los mismos argumentos pueden verse en el libro *Contra Faustum Manicheum*, escrito a los albores de su episcopado, como en el *De Civitate Dei*, cuando declinaba su vida ante el espectáculo abrumador del hundimiento de la cultura occidental bajo la invasión más devastadora de la Historia.

28. La idea clave que ensambla toda la doctrina agustiniana y la torna monolítica y compacta es, sin duda alguna, el orden en que están todas las cosas y fruto del cual es la paz, como ya hemos visto en el capítulo anterior.

No queda ciertamente la guerra al margen de este orden, sino que en manos de la Providencia es el medio de volver el mismo a la humanidad pecadora, pues en definitiva en las guerras todo depende de la voluntad divina⁹⁸, que se vale en sus justísimos designios incluso de la perversidad de los hombres para purificar, castigar o premiar a los pueblos⁹⁹.

En el estado universal de subordinación del hombre a Dios la guerra no es concebible:

*Boni vero et boni, si perfecti sunt, inter se pugnare non possunt*¹⁰⁰.

Pero en el estado actual del hombre caído y pecador, la guerra es una ley de expiación, un medio de volver el orden a la humanidad.

“A la sociedad, corruptora y corrompida, —escribe Donoso Cortés— (...) se le puede castigar con la condenación merecida de borrarla para siempre del libro de la vida, pero la inagotable misericordia (de Dios) proporcionó

⁹⁴ Epist. 138; PL.: XXXIII, 520.

⁹⁵ De Civ. Dei: XIX, 7; 12; 13 y 14; CChr.: XLVIII, 671 y ss.

⁹⁶ Epist. 418; PL.: XXXIII, 854 y ss. Cfr.: Sermón 302. 16. PL.: 38, 1391.

⁹⁷ Quaestiones in Heptateuchum; CChr.: XXXIII, 379-465.

⁹⁸ De Civ. Dei: V, 22; CChr.: XLVII, 158.

⁹⁹ De Civ. Dei: XI, 18; 22; CChr.: XLVIII, 337-340. De Civ. Dei: XIX, 15; CChr.: XLVIII, 682.

¹⁰⁰ De Civ. Dei: XV, 5; CChr.: XLVIII, 457-458.

un camino doloroso y fecundo. Frente al ganarás el pan con el sudor de tu frente, que los hombres deben cumplir, está en la sociedad el mandato de "te civilizarás, es decir, te perfeccionarás por medio de la guerra"¹⁰¹.

29. Por ello, aunque la guerra sea justa, siempre debe ser deplorada pues es en definitiva fruto del pecado y castigo del mismo¹⁰². "Dicen — comenta el santo— que el sabio debe librar guerras justas. ¡Como si el sabio, consciente de que es hombre, no sintiera mucho más el verse en la necesidad de tomar parte en las guerras justas! porque de no ser justas no podría participar en ellas y por lo tanto por su parte no habría guerras. La iniquidad del enemigo es la causa que fuerza al hombre sabio a hacer la guerra. Esta iniquidad, aunque no fuera acompañada de la guerra, simplemente por ser tara humana debe deplorarse. Es evidente que quien considera con dolor males tan enormes, tan horrendos, tan inhumanos, reconoce en ellos la miseria"¹⁰³.

S. Agustín nos describe frecuentemente en sus escritos con toda su crudeza la maldad de ese cáncer social demoledor que es la guerra:

Neque enim nunquam inter se leones, aut inter se dracones, qualia homines, bella gesserunt¹⁰⁴.

El santo obispo usa todos los recursos de su oratoria para destacar las facetas dramáticas y brutales de la guerra¹⁰⁵. "Una cosa es cierta, nos dice, que entre todos los males y miserias que sufre la humanidad la guerra es de los más graves"¹⁰⁶.

Art. 2.º: La justificación de la guerra:

30. La nota predominante de la guerra es su sentido fundamental malo, como hemos visto anteriormente¹⁰⁷. Por ello su justificación no podemos buscarla en sí misma, pues es un concepto negativo, sino en la paz, en la que la guerra no sólo encuentra su razón ontológica de existencia como un paso del ser al no ser, sino que además en ella se funda su razón final.

"Quienquiera que repare en las cosas humanas y en la común naturaleza (del hombre) reconocerá conmigo que (...) no hay nadie que no quiera tener paz. En efecto (...) el hombre con la guerra busca la paz (...). Aun los que

¹⁰¹ DONOSO CORTÉS: *Cartas de París*, 10, IX, 1849. La cita está tomada de ANDRÉS DE SEVILLA: *El impacto de S. Agustín en Donoso* en Estudios sobre la Ciudad de Dios. T. II; (Madrid, 1956); p. 637 y ss.

¹⁰² Es de advertir que siempre que habla S. Agustín de guerras justas hace referencia a la iniquidad del enemigo, que las motiva: De Civ. Dei: XIX, 15; CChr.: XLVIII, 682; De Civ. Dei: XIX, 17; CChr.: XLVIII, 671. De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XLVIII, 671.

¹⁰³ De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XLVIII, 671-672.

¹⁰⁴ De Civ. Dei: XII, 23; CChr.: XLVIII, 671-672.

¹⁰⁵ Cfr.: De Civ. Dei: III, 19; CChr.: XLVII, 87.

¹⁰⁶ De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XVIII, 671-672. De Civ. Dei: III, 8; CChr.: XLVII, 85-86.

¹⁰⁷ Cfr.: n.º 13 y 14.

perturban la paz de intento no odian la paz, sino que ansían cambiarla a su capricho. Su voluntad no es que no haya paz, sino que la paz sea según su voluntad¹⁰⁸.

Todo lo cual resume el santo en un principio que se ha hecho famoso:

Unde pacem constat belli esse optabilem finem¹⁰⁹.

Principio este que expone con otras palabras en la epístola 189 a Bonifacio:

Bellum geritur ut pax acquiratur¹¹⁰.

31. Sólo pues por el camino de la paz encontramos la justificación de la guerra, como un retorno por el dolor y la violencia al orden arrebatado por la injusticia. Por lo tanto en tanto es lícita y justa en cuanto tiene de paz y de ordenación a la paz, “pues puede existir paz sin ninguna guerra, pero no guerra sin alguna paz”¹¹¹. Su fin es el restablecer el orden internacional roto por la injusticia del enemigo:

Iniquitas partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti¹¹².

Nam et cum iustus geritur bellum ipsum sine peccati merito non est¹¹³.

Es necesaria nos dice el santo esta “benigna aspereza” de la guerra para castigar las injusticias de los malvados y para evitar que se realicen mayores¹¹⁴.

Un pacifismo a ultranza no cabe de ninguna manera en la concepción agustiniana de la paz:

Sicut enim non este beneficentiae, adiuvando efficere ut bonum quod maius est amittatur; ita non est innocentiae, parcendo sinere ut malum gravius incidatur. Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum heminem malum inferre, verum etiam cohibere a peccato, vel punire peccatum¹¹⁵.

Con este carácter pacificador de retorno al orden arrebatado por la injusticia, la misma guerra en cierto sentido se transforma y pacifica, pasa a ser “paz en estado de lucha”, pues se convierte en un elemento de orden. Entonces es lícita y santa.

32. En confirmación de estos principios de Derecho Natural S. Agustín aduce el testimonio de las Sagradas Escrituras. El santo juzga que si la dis-

¹⁰⁸ De Civ. Dei: XIX, 12, 1; CChr.: XLVIII, 675-676.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Epist. 189, 6; PL.: XXXIII, 856.

¹¹¹ De Civ. Dei: XIX, 13, 1; CChr.: XLVIII, 678-680.

¹¹² De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XLVIII, 671-672.

¹¹³ De Civ. Dei: XIX, 15; CChr.: XLVIII, 682.

¹¹⁴ De Civ. Dei: XIX, 16; CChr.: XLVIII, 683. Cfr.: Epist. 138, 14; PL.: XXXIII, 531.

¹¹⁵ De Civ. Dei: XIX, 16; CChr.: XLVIII, 683.

ciplina del Nuevo Testamento estuviera en contra de toda guerra, se lo hubiera dicho Juan Bautista a los soldados que le pidieron el bautismo¹¹⁶:

Alioquin Johannes, cum ad eum baptizandi milites venirent dicentes: et nos quid faciemus? responderet eis: arma abiicite, militiam istam deserite, neminem percutite, (...); sed quia sciebat eos, cum haec militando facerent, non esse homicidas, sed ministros legis, et non ultores iniuriarum, sed salutis publicae defensores, respondit eis...¹¹⁷

Pero por si acaso Fausto no admite el testimonio de Juan Bautista, S. Agustín aduce el del mismo Cristo, el cual ha ordenado pagar al César el dinero con que se sostendrá el ejército. Pero aún más, al Centurión de Cafarnaún, que pide a Cristo un milagro, éste no sólo se lo concede, sino que además alaba su fe y la antepone a la de muchos israelitas, y no le manda por otra parte abandonar la milicia: “Fidem laudavit, non illius militiae desertionem imperavit”¹¹⁸.

33. De todo lo anterior se concluye que en principio la guerra puede ser justa y que la profesión de las armas se puede conciliar perfectamente con la perfección de la fe cristiana. Pues “no pienses —escribe el santo doctor a Bonifacio— que nadie puede agradar a Dios si milita en el ejercicio de las armas guerreras. Militar era el santo David, de quien el Señor dio tan grande testimonio, como lo eran muchos justos del Antiguo Testamento. Soldado era aquel centurión que dijo al Señor: Yo no soy digno (...). Y dijo de él el Señor: En verdad os digo que no hallé tanta fe en Israel. Soldado era aquel centurión Cornelio, a quien fue enviado el ángel (...). Militares eran aquellos que vinieron a hacerse bautizar por S. Juan (...). Cuando los militares le preguntaron qué tenían que hacer, les respondió: No golpeéis a nadie ni le calumniéis, y contentaos con vuestros estipendios. No les prohibió militar bajo las armas, pues les mandó que se contentaran con su estipendio”¹¹⁹.

De hecho con relativa frecuencia vemos en los escritos del santo obispo el calificativo “justo” añadido a guerra. El estaba plenamente convencido de que la guerra era estrictamente necesaria como “una benévola dureza para corregir la maldad”¹²⁰.

¹¹⁶ S. Agustín recurre al testimonio del Nuevo Testamento contra las acusaciones de los maniqueos que tildan de inmoral e impío el Antiguo por elogiar las guerras del pueblo de Israel en la conquista de la Tierra Santa.

¹¹⁷ Contra FAUSTUM MANICHEUM: XXII, 74; CSEL.: XXV, I, 672; Cfr.: Epist. 138, II, 15. PL.: XXXIII, 532.

Vitoria usa como principal argumento en favor de la legitimidad de la guerra el testimonio de S. AGUSTÍN: *Haec conclusio est Augustini in multis locis (...) Et probatur conclusio ut probat Augustin, ex verbis Joann, Baptistae ad milites*. FRANCISCO DE VITORIA. *De indiis*, II, 1; T. U. p. 816.

¹¹⁸ Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 74; CSEL.: XXV, I, 672.

¹¹⁹ Epist. 189, 4; PL.: XXXIII, 855-856.

¹²⁰ Epist. 138, 14; PL.: XXXIII, 531.

Lo que sí es reprehensible y criminal en la guerra es el deseo de dañar, la crueldad en castigar, la pasión de dominio:

Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur¹²¹.

Los soldados, cuando en las guerras justas dan muerte a los enemigos, no quebrantan el mandamiento de Dios que prohíbe matar¹²², pues tanto peca el que por su propia cuenta mata a otro, como el que no lo hace mandado legítimamente por el que para ello tiene autoridad.

Nam et miles cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii, inmo nisi fecerit reus est imperii deserti atque contenti (...) Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, in criminem effusi sanguinis humani incidisset: Itaque unde punitur si fecerit, iniussus, inde punitur nisi fecerit iussus¹²³.

III. CONDICIONES DE LA GUERRA JUSTA

Art. 1.º: Primera condición: que la guerra sea declarada por la legítima autoridad.

34. Estudiado ya el principio general establecido por S. Agustín de que la guerra puede ser justa, réstanos ver las circunstancias que condicionan la justicia de la guerra.

El santo establece a través de sus escritos cuatro requisitos fundamentales:

- a) que sea declarada por la legítima autoridad.
- b) que exista causa justa.
- c) que sea estrictamente necesaria.
- d) que se haga lícitamente, según las normas de la justicia y la equidad.

La primera condición es de naturaleza formal: es necesario que la guerra sea emprendida por la autoridad legítima:

Ordo tamen ille naturalis mortalium paci adcommoatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit¹²⁴.

Es una consecuencia lógica del principio de jerarquía del orden del que hemos hablado anteriormente, y al que S. Agustín alude expresamente:

¹²¹ Contra FAUSTUM MANICHEUM: XXII, 74; CSEL.: XXV, I, 672.

¹²² De Civ. Dei: I, 21; CChr.: XLVII, 23.

¹²³ De Civ. Dei: I, 26; CChr.: XLVII, 27.

¹²⁴ Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 75; CSEL.: XXV, I, 673. Cfr.: Ibidem: XXII, 77; CSEL.: XXV, I, 677-678. Cfr.: VITORIA: o. c.: II, 6; T. U.: 821.

“Ordo tamen ille naturalis”¹²⁵. Donde existe una autoridad superior, ninguna colectividad humana de rango subalterno puede, en caso de conflicto, recurrir a la fuerza para tomar venganza o hacer justicia a su antojo.

Porque, obedeciendo a la potestad “bajo la que está constituido legítimamente”¹²⁶, no se comete delito al tomar venganza, pero por el contrario, “si se hace por propia autoridad se cae en el crimen de derramamiento de sangre humana”¹²⁷.

Frecuentemente, cuando el santo nos habla de guerras justas, hace referencia a la autoridad legítima que la declara y le da el carácter público y formal de guerra¹²⁸.

Cumplen este requisito de una manera plena y destacada las guerras imperadas por el mismo Dios:

Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat¹²⁹.

En este caso el pueblo que obedece a tal orden más que autor de la guerra, debe considerarse como ministro de Dios al realizarla:

non tan auctor belli quam minister iudicandus est¹³⁰.

Cuestión incidental:

35. S. Agustín se propone una cuestión íntimamente relacionada con este punto. Se trata de si en la duda de la justicia de una guerra, tienen los súbditos obligación de seguir a su príncipe¹³¹.

La contestación del santo es afirmativa:

Iustus si forte etiam sub rege homine (...), etiam sacrilego militet, recte possit illo iubente bellare (...): si, quod sibi iubetur, vel non esse contra Dei praeceptum, certum est, vel utrum sit, certum non est¹³².

Doctrina esta en la que vuelve a insistir en su obra “De Civitate Dei”¹³³.

La razón es que hay obligación de obedecer al orden superior mientras no conste que tal precepto se opone al orden supremo, pues “es deformidad

¹²⁵ Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 75; CSEL: XXV, I, 673.

¹²⁶ De Civ. Dei: I, 26; CChr.: XLVII, 26-27.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Cfr.: Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 74; CSEL: XLII, 447. Adviértase que el santo no exige como condición necesaria para la guerra justa la declaración de guerra, como veremos.

¹²⁹ Quaest. JESU NAVE: X; CChr.: XXXIII, 318-319.

¹³⁰ Ibidem. Cfr.: Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 73-78; CSEL: XXV, I, 671-678.

¹³¹ Cuestión esta que, siguiendo a S. Agustín, se propone así mismo VITORIA: *Item hoc argumentum videtur defendere Augustinus (...)* *Nec Adrianus se expedire potest ab illa Augustini auctoritate (...)*. *Sine dubio enim conclusio nostra est determinatio Augustini* (De indicis, II, 31: T. U., p. 837).

¹³² Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 75; CSEL: XXV, I, 673-674.

¹³³ De Civ. Dei: I, 26; CChr.: XLVII, 26-27.

toda incongruencia de una parte con su todo"¹³⁴, ya que "todo principio hace relación a un fin y toda parte a la integridad del conjunto de la que forma parte"¹³⁵.

En virtud de esto "la obediencia a los mayores debe ser ordenada (...). He aquí la regla: no ofendas de ninguna manera a aquél que es mayor a los otros. Advierte quienes son tus mayores: en primer lugar tus padres (...), mayor que estos es tu patria, de tal manera que lo que manden tus padres contra la patria no debe escucharse, y lo que mande tu patria contra Dios tampoco debe oírse"¹³⁶.

Por ello, "se puede luchar rectamente siguiendo su mandato (del príncipe) para guardar el orden de la paz cívica"¹³⁷. Aunque bien "es posible que la iniquidad en el mandar haga reo al rey, mientras que la obediencia al orden demuestra la inocencia del que lucha"¹³⁸.

Art. 2.º Segunda condición: que exista causa justa:

36. Esta segunda condición pertenece a la naturaleza misma de la guerra.

No justifican la guerra la ambición, el deseo de venganza, la crueldad, la pasión de dominio y cosas semejantes:

*Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implactus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia haec sunt, quae in bellis iure culpantur*¹³⁹.

Las causas que según el santo son justo motivo de guerra, podemos dividir las en dos grandes capítulos, siguiendo la división tradicional de la guerra misma.

a) Causas justas para la guerra ofensiva:

37. En primer lugar el santo rechaza abiertamente la guerra ofensiva por motivos religiosos. No son las armas medios aptos para propagar la verdadera fe; sino que, con su martirio, los mártires son los verdaderos pioneros de la extensión del reino cristiano, los cuales son tan numerosos que si "Cristo los quisiera reunir, armar y auxiliar ¿qué nación podría resistir? ¿qué reino no cedería?"¹⁴⁰.

Pero el Señor envió a sus discípulos más que como guerreros, "como ovejas en medio de los lobos"¹⁴¹.

¹³⁴ *Turpis omnis pars universo suo non congruens*: Confesiones: III, 8, 15; CV.: 170.

¹³⁵ *Omne autem initium ad aliquem sui generis finem, et omnis pars ad universi, cuius pars est integritatem refertur*. De Civ. Dei: XIX, 16; CChr.: XLVIII, 683.

¹³⁶ Sermón, 62, 8; PL.: XXXVIII, 418. Cfr.: Sermón, 62, 13; PL.: XXXVIII, 420-421.

¹³⁷ Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 75; CSEL.: XXV, I, 673-674.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 74; PL.: XLII, 447.

¹⁴⁰ Contra FAUSTUM MANICH.: XXII, 76; CSEL.: LXXV, I, 675.

¹⁴¹ Ibidem.

38. Tampoco es justa causa de guerra el ampliar el imperio. S. Agustín lo afirma en diversas ocasiones:

*Inferre autem bella finitimis, et inde in caetera procedere, ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate contere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?*¹⁴².

A forciiori no es justa causa de guerra los intereses personales o la fama del príncipe, que rige los destinos de la nación, ni su deseo de venganza por asuntos privados.

La razón nos la da el mismo santo, como rectamente advierte Vitoria¹⁴³: “el príncipe tanto en la guerra como en la paz debe encaminar sus actos al bien común de la república” pues en un gobierno cristiano “sirven los que mandan a aquellos a quienes dominan. La razón es que no mandan por deseo de dominio, sino por deber de caridad; no por orgullo de reinar, sino por bondad de ayudar”¹⁴⁴.

Doctrina esta que expone también el santo al darnos el prototipo del príncipe cristiano: “Nosotros llamamos felices a aquellos (príncipes) si mandan justamente (...), si toman venganza cuando lo exige la necesidad de gobernar y defender la república”¹⁴⁵.

39. Tampoco es justa causa el extender la cultura o conseguir la unidad mundial, tan deseada por el santo obispo.

S. Agustín ve con alegría la existencia del imperio romano y la identidad de lengua, derecho y costumbres que ella había traído consigo; pero hay algo que oscurece el bien conseguido, el que esta unidad se había logrado por la guerra:

*Aut vero aliquid nocuerunt Romani gentibus, quibus subiugatis imposuerunt leges suas, nisi quia id factum est ingenti strage bellorum?*¹⁴⁶.

*At enim data est, ut imperiosa civitas (...) etiam linguam suam domitis gentibus por pacem societatis imponeret (...) Sed hoc quam multis et quam grandibus bellis (...) comparatum est?*¹⁴⁷.

40. Una única causa de guerra ofensiva admite el santo obispo. De ella trata en la epístola 138. Se refiere al caso en que la república degenera hasta tal punto que hayan perdido los vicios todo freno y las concupiscencias estén desbordadas. En ese caso es justa una intervención militar que libere a los que aún permanecen buenos en tan desastroso caos.

¹⁴² De Civ. Dei: IV, 6; CChr.: XLVII, 102-103.

¹⁴³ VITORIA, o. c.; De indicis, II, 12: T. U. 824.

¹⁴⁴ De Civ. Dei: XIX, 14; CChr.: XLVIII, 680-682.

¹⁴⁵ De Civ. Dei: V, 26; CChr.: XLVII, 161 y ss.

¹⁴⁶ De Civ. Dei: V, 17, 1; CChr.: XLVII, 149-150.

¹⁴⁷ De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XLVIII, 671-672.

Misericorditer enim, si fieri potest, etiam bella gerentur a bonis, ut licenciosis cupidatibus domitis haec vitia perderentur, quae iusto imperio vel extirpari vel premi debuerunt¹⁴⁸.

Principio este que ya defendió el santo en su tiempo de neoconverso en su tratado "De libero arbitrio"¹⁴⁹.

En virtud de este principio un estado puede declarar la guerra a otro estado para oponerse a la opresión que en él sufren los hombres honrados.

"Ciertamente la mala conducta de un estado puede ser, comenta Kusters, de tal manera execrable, que toda la sociedad del género humano quede obligada no sólo a corregir al estado malvado, sino inclusive a hacerlo desaparecer de la tierra"¹⁵⁰.

Qualia (crimina) si aliqua terrena civitas decrevisset genero humano decernente fuerat evertenda¹⁵¹.

b) Causas justas de guerra defensiva:

41. Cicerón "sostiene que un estado bien organizado no debe emprender jamás la guerra si no es por conservar su existencia o su fe"¹⁵². S. Agustín asume y perfecciona esta doctrina. El no admite la igualdad en que Cicerón coloca ambos extremos. "Cicerón no dice cuál de los dos deba elegirse en caso de que concurren con el mismo riesgo, no pudiendo mantenerse uno sin perder el otro"¹⁵³.

Para S. Agustín la cuestión no merece la menor duda: la fe debe ser preferida.

Salus autem civitatis Dei talis est, ut cum fide ac per fidem teneri, vel potius acquiri possit, fide autem perditam, ad eam quisque venire non possit¹⁵⁴.

Puesto que la paz celestial es superior a la paz terrena, es consecuente con los esquemas ideológicos agustinianos¹⁵⁵, el que en caso de tener que elegir una de las dos, deba preferirse la celestial.

Después de todo, esto no es sino la traslación al campo internacional de los principios que el santo establece en su obra "De Civitate Dei" con relación a los individuos. Según él, incluso la vida terrena en comparación con el último fin debe considerarse y es de hecho algo puramente accesorio¹⁵⁶.

¹⁴⁸ Epist. 138, 2, 14; PL.: XXXII, 532.

¹⁴⁹ De libero arbitrio: I, 26; PL.: XXXII, 1.224-1.226.

¹⁵⁰ KOSTERS, J.: *Le droit de gens chez S. Augustin*. Revue du Droit Intenacional et Legislation Comparée, 14. (Gante, 1933) p. 661.

¹⁵¹ De Civ. Dei: V, 1; CChr.: XLVII, 128-129.

¹⁵² De Civ. Dei: XXII, 6, 2; CChr.: XLVIII, 814.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ Cfr.: n.º 6.

¹⁵⁶ De Civ. Dei: XIX, 8; CChr.: XLVIII, 672-673. De Civ. Dei: I, 10; CChr.: XLVII, 10-12.

42. Quizá se me objete que se refiere aquí S. Agustín solamente a la Iglesia como tal, en la cual sin duda debe preferirse la muerte a la pérdida de la fe. Tal posibilidad no cabe, ya que en el ejemplo citado no se trata de una comunidad religiosa, sino de una sociedad civil que lucha en defensa de sus valores religiosos hasta ser destruida, “una civitas aliada del Pueblo Romano”, como dirá en un lugar paralelo el santo doctor¹⁵⁷.

Ni se diga tampoco que se trata aquí de una defectuosa traducción de la palabra “salus”, ya que el mismo santo nos da el contenido ideológico exacto de la misma:

Quid autem dicat pro salute, vel intelligi quam salutem velit, alio loco demonstrans (...). Constat ergo eum pro ea salute bellum voluisse suscipi a civitate, qua fit ut maneat hic civitas, sicut dicit, aeterna¹⁵⁸.

Por fin, tampoco podrá objetarse que en el ejemplo aludido no se habla de fe, sino de fidelidad debida al pueblo romano; no de un problema religioso, sino de un tratado político, ya que la obligatoriedad de esta fidelidad al pueblo romano radica en el juramento prestado ante los dioses tutelares del Imperio¹⁵⁹.

43. Por ello exclama irónicamente S. Agustín: “¿Cómo no hicieron algo aquí los dioses glotones y embusteros, hambrientos de las grasas de los sacrificios, y que seducían con la tebosidad de sus falaces adivinaciones? Hicieran algo aquí, socorrieran a una ciudad amicísima del pueblo romano, no permitieran que pereciese el que, fiel a su palabra, se entregaba a la muerte. Ellos habían sido los intermediarios cuando, por medio de un pacto, se unió a la república romana. Y ella, fiel a lo pactado en presencia de los dioses, pacto que había abrazado con fidelidad y estrechado con juramento, fue sitiada, ocupada y destruida por un traidor”¹⁶⁰.

S. Agustín se pregunta qué hubiera hecho Sagunto cristiana. Sin duda alguna, se contesta el mismo santo, no se hubiera dado muerte, pero hubiera padecido más justamente y con una esperanza más razonable¹⁶¹, pues sería más propio padecer por los bienes celestiales inclusive un pueblo entero, que hacerlo “sólo por afianzar la felicidad de estos bienes fugaces y transitorios”¹⁶².

Como contraste aduce el obispo de Hipona el imprudente proceder del pueblo judío que por temor a perder el reino terreno condenaron a Cristo, y perdieron entrambos¹⁶³: el terreno y el celestial.

44. Entiende pues el santo obispo la guerra emprendida en cumplimiento de un pacto como una guerra religiosa, pues la fuerza obligatoria de éste

¹⁵⁷ De Civ. Dei: III, 20; CChr.: XLVII, 88-89.

¹⁵⁸ De Civ. Dei: XXII, 6, 2; CChr.: XLVIII, 814.

¹⁵⁹ Véase un caso paralelo en: De Civ. Dei: I, 15; CChr.: XLVII, 16-17.

¹⁶⁰ De Civ. Dei: III, 20; CChr.: XLVII, 88-89.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ Enart. in Ps. LII, 9; CChr.: XXXIX, 644. Cfr.: Enart. in Ps. XIII, 6; CChr.: XXXVIII, 87.

radica en el juramento prestado ante la Divinidad, que lo convierte en un deber sagrado.

*Fides autem quando promittitur, etiam hosti servanda est, contra quem bellum geritur, quanto magis amico pro que pugnatur*¹⁶³.

*Ut in ipsis bellis (...) fidem teneas*¹⁶⁴.

Aunque estemos pues en guerra con aquel reino con el que tenemos pacto, lo pactado nos sigue obligando. Si el pacto es para la mutua defensa, la guerra obliga en justicia, como bien lo hace constar el santo cuando echa en cara a los romanos el que no acudieron a auxiliar a Sagunto, pues prefirieron la fama a la justicia:

*Sed quia non diligebant gloriam propter iustitiam, sed iustitiam propter gloriam diligere videbantur, pacem pactam foedusque ruperunt*¹⁶⁵.

El valor del pacto persiste aunque el juramento sea hecho ante dioses falsos, pues "utrum si quispiam per deos falsos iuraverit se fidem servaturum, et eam non servaverit, non tibi videtur bis peccasse? (...) quia et iuravit per quos non debuit, et contra pollicitam fidem fecit quod non debuit, bis utique peccavit"¹⁶⁶.

Aún más, admite el santo que se puede recibir con tuta conciencia el pacto con juramento hecho ante los dioses falsos, pues en las Sagradas Escrituras se prohíbe jurar por ellos, pero no el aceptar el juramento hecho ante ellos¹⁶⁷.

Más gravedad tiene el no cumplir lo pactado ante el Dios verdadero, que lo pactado ante los dioses falsos, pues "quantum enim per quod iuratur magis est sanctus, tanto magis est poenale periurium"¹⁶⁸.

45. En el segundo concepto de guerra defensiva, de que nos habla Cicerón, "pro salute", incluye el santo no sólo la existencia de la república, como parece querer expresar el pensador latino¹⁶⁹, sino inclusive su libertad y honra, y la de los aliados.

*Sed plane pro tantis bellis susceptis et gestis iusta defensio Romanorum est, quod irruentibus sibi importine inimicis resistere cogeat (...) necessitas tuendae salutis et libertatis*¹⁷⁰.

¹⁶³ Epist. 189, 6; PL.: XXXIII, 856.

¹⁶⁴ Epist. 220, 12; PL.: XXXIII, 997. Cfr.: Epist. 125, 4; PL.: XXXIII, 476. De diversis quaest.: I, 2, 16; PL.: XL, 120.

¹⁶⁵ De Civ. Dei: V, 22; CChr.: XLVII, 158.

¹⁶⁶ y ¹⁶⁷ Epist. 47, 2; PL.: XXXIII, 184-185.

¹⁶⁸ Epist. 47, 2; PL.: XXXIII, 184-185.

¹⁶⁹ *Constat ergo eum pro es salute bellum voluisse suscipi a civitate, qua fit ut maneat hic civitas, sicut dicit, aeterna.* De Civ. Dei: XXII, 6; CChr.: XLVIII, 812-814.

¹⁷⁰ De Civ. Dei: III, 10; CChr.: XLVII, 71-72.

Más adelante continúa diciendo:

At Romani domi militiaeque intenti festinare, parare, alius alium hortari, hostibus obviam ire, propulerant, sociis atque amicis auxilia portabant (...). Decenter his artibus Roma crevit¹⁷¹.

Pero aún más, inclusive una injuria grave es causa justa de guerra, según la opinión del santo obispo de Hipona¹⁷².

Iusta bella solent definiri qui ulciscuntur iniurias¹⁷³.

Quod (Imperium) utique parvum esset, si quies et iustitia finitorum contra se bellum geri nulla provocaret iniuria¹⁷⁴.

Multum enim ad istam latitudinem imperii eam cooperatam vidimus, quae faciebat iniuriosos, ut essent cum quibus iusta bella gererentur¹⁷⁵.

46. La gravedad de las guerras actuales hubiera hecho sin duda revisar un tanto este punto de vista al santo obispo, pues "en nuestra edad, que se jacta de poseer la fuerza atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado"¹⁷⁶.

Téngase en cuenta que, según el parecer del santo obispo, como atinadamente advierte Vitoria¹⁷⁷, no es necesario que sea el gobierno o el príncipe el que ofenda a la nación venida, sino que basta que la injuria sea hecha por alguno de los miembros del reino, siempre que el príncipe no castigue debidamente a los culpables y dé justa satisfacción a la nación ofendida.

La razón nos la da él mismo: "pues como no es bondad ayudar a perder un bien mayor, así tampoco es justicia ni inocencia permitir con el perdón un mal más grave. Pertenece a la inocencia no sólo no hacer mal a nadie, sino además impedir que otro lo haga o castigar al que lo ha hecho"¹⁷⁸.

Art. 3.º Tercera condición: que la guerra sea necesaria.

47. S. Agustín que tan magistralmente nos ha descrito en sus obras el dramatismo angustioso de las guerras, se indigna con el hecho de que Tulo, rey de Alba, llamase a la guerra a sus hombres con el fin de quitarles de la inacción¹⁷⁹, pues sin duda ésta es un mal mucho más leve.

Sed puto esse satius cuiuslibet inertiae poenas luere, quam illorum armorum gloriam quaerere¹⁸⁰.

¹⁷¹ Ibidem. Sobre este pensamiento vuelve a tratar el santo en: De libero arbitrio: I, 5, 11; PL.: XXXII, 1.227. De Civ. Dei: XXII, 6; CChr.: XLVIII, 812. Epist. 136, 2; PL.: XXXIII, 515.

¹⁷² En esto sigue Vitoria fielmente a S. Agustín y prueba su doctrina fundamentalmente con el testimonio del santo doctor: *haec probatur primo auctoritate Augustini*: VITORIA, o. c. *De indiis*, II, 13; T. U., p. 825.

¹⁷³ Quaest. Jesu Nave: X; CChr.: XXXIII, 318-319.

¹⁷⁴ De Civ. Dei: IV, 15; CChr.: XLVII, 111.

¹⁷⁵ De Civ. Dei: IV, 15; CChr.: XLVII, 111.

¹⁷⁶ JUAN XXIII: *Pacem in terris*, l. c., p. 16 (464).

¹⁷⁷ VITORIA: *De indiis*, II, 1; T. U. 817. Cfr. *De indiis*, II, 41; T. U. 845.

¹⁷⁸ De Civ. Dei: XIX, 16; CChr.: XLVIII, 683.

¹⁷⁹ y ¹⁸⁰ De Civ. Dei: III, 14, 2; CChr.: XLVII, 76.

La misma guerra justa es un mal tan grave que no es lícita emprenderla sin verdadera necesidad.

Sed sapiens, inquit, iusta bella gesturus est. Quasi non (...) multo magis dolebit iustorum necessitate, sibi existitisse bellorum (...). Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti: quae iniquitas utique homini est dolenda (...) etsi nulla ex es bellandi nasceretur¹⁸¹.

En otro lugar nos dice:

Proinde belligerare (...) malis videtur felicitas, bonis necessitas¹⁸².

El santo nos propone como modelo de príncipes a aquellos que sólo recurren a la fuerza "pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae"¹⁸³.

48. Para que la guerra sea justa es necesario que el recurso a la fuerza sea el único medio posible de defenderse o restablecer el derecho violado; de lo contrario la guerra sería un gravísimo delito.

El cristiano debe procurar mantener la paz, y no recurrir a la guerra sino en caso de extrema necesidad.

Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas. (...) Itaque hostem pugnantem necessitas perimat, non voluntas¹⁸⁴.

Una política que sepa evitar la guerra es sin duda un bien preferible a toda victoria.

Magni quidem sunt, et habent gloriam sua, non solum fortissimi bellatores, (...) sed maioris est gloriae ipsa bella verbo occidere, quam homines ferro; et acquirere et obtinere pacem pace, non bello¹⁸⁵.

Art. 4.º Cuarta condición: que la guerra se realice de una forma justa.

49. La cuarta condición necesaria para que una guerra sea justa atañe al modo mismo de hacerla. La guerra debe estar determinada por una humanitaria y cristiana forma de proceder en el empleo de la violencia, de forma que nunca pierda su sentido pacificador:

Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas (...) Esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas¹⁸⁶.

Es en este punto el santo obispo verdaderamente revolucionario con relación al derecho existente hasta sus días. El distingue con toda claridad entre el "ius belli" consuetudinario y el "novus modus" o nuevo estilo de

¹⁸¹ De Civ. Dei: XIX, 7; CChr.: XLVIII, 671-672.

¹⁸² De Civ. Dei: IV, 15; CChr.: XLVII, 111.

¹⁸³ De Civ. Dei: V, 24; CChr.: XLVII, 160.

¹⁸⁴ Epist. 189, 6; PL.: XXXIII, (1.019-1.020), 856.

¹⁸⁵ Epist. 229, 2; PL.: XXXIII, 1.019-1.020.

Cfr.: Epist. 230, 3; PL.: XXXIII, 1.021.

¹⁸⁶ Epist. 189, 6; PL.: XXXIII, 856.

hacer la guerra, introducido por la moral cristiana y que el santo defiende como el único valedero.

En cuanto al primero aduce el santo el testimonio de César:

Rapi virgines, pueros; diveli liberos a parentum complexu, matres familiarum patiquae victoribus collibisset, fama atque domos spoliari, caedem, incendia fieri, postremo armis, cadaveribus, cruore atque luctu omnia repleri¹⁸⁷.

Este era el derecho de guerra no sólo, dice el santo, de las gentes bárbaras, sino inclusive de "los nobilísimos senadores y ciudadanos romanos"¹⁸⁸.

50. Frente a este derecho consuetudinario, el santo sitúa en admirable contraste el nuevo "modus belli", practicado por los bárbaros (!) conquistadores del imperio.

Illud vero, quod eis vel ubicumque, propter Christi nomen, vel in locis Christi nomini dedicatissimis et amplissimis, ac pro lagiore misericordia ad capacitatem multitudinis electis, praeter bellorum morem truculenti Barbari pepercerunt, hoc tribue temporibus christianis¹⁸⁹.

En el capítulo segundo del "De Civitate Dei" nos habla el santo de cómo "en ningún tiempo se hicieron guerras en que los vencedores perdonasen a los vencidos por reverencia a los dioses de los vencidos"¹⁹⁰. Vuelve a tratar sobre ello en el capítulo sexto, que titula: "Quod nec Romani quidem ita ullas ceperint civitates, ut in templis eorum parcerent viotis"¹⁹¹.

Contraste este que el santo se recrea en meditar para gloria del nombre cristiano y contra las protestas de los paganos que atribuyen al cristianismo la caída del imperio.

Para realzar el contraste, aduce el santo el testimonio de Virgilio¹⁹², que nos describe la destrucción de Troya, donde los conquistadores eligieron un lugar sagrado, no para liberar allí a los cautivos, sino para encerrarlos temerosos como parte del botín arrebatado¹⁹³.

51. He aquí el nuevo estilo introducido por el cristianismo:

Quod autem more novo factum est, quod inusitata rerum facie immanitas barbara tan mitis apparuit, ut amplissimae basilicae implendae populo cui parceretur, eligerentur et descernerentur, ubi nemo feriretur, unde nemo raperetur, quo liberandi multi a miserantibus hostibus ducerentur, unde captivandi ulli nec a crudelibus hostibus, adducerentur; hoc Christi nomini, hoc christiano tempori tribuendum est¹⁹⁴.

Por lo tanto el cristianismo ha introducido un derecho nuevo de guerra o una nueva forma de interpretar el "ius belli": el respeto a los lugares sa-

¹⁸⁷ De Civ. Dei: I, 6; CChr.: XLVII, 5-6.

¹⁸⁸ De Civ. Dei: I, 6; CChr.: XLVII, 5-6.

¹⁸⁹ De Civ. Dei: I, 1; CChr.: XLVII, 1.

¹⁹⁰ De Civ. Dei: I, 2; CChr.: XLVII, 2-3.

¹⁹¹ De Civ. Dei: I, 6; CChr.: XLVII, 5-6.

¹⁹² VIRGILIO: Aeneid.: l. 2, v. 761-767.

¹⁹³ De Civ. Dei: I, 4; CChr.: XLVII, 4-5.

¹⁹⁴ De Civ. Dei: I, 7; CChr.: XLVII, 6-7.

grados, la inviolabilidad de las doncellas¹⁹⁵, el amparo del pueblo inocente o indefenso, en la medida de lo posible, de la muerte, de la esclavitud y del pillaje¹⁹⁶.

Toda esta doctrina sobre el nuevo estilo queda resumida en esta sentencia del santo doctor: "Si vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae exerunt"¹⁹⁷.

52. S. Agustín nos da un ejemplo de actuación cristiana en Teodosio el Grande, quien una vez que hubo conseguido la victoria, "amó a los hijos de sus enemigos, que habían matado no sus órdenes, sino el ímpetu de la guerra (...). No les privó de su hacienda y les aumentó los honores. No permitió que nadie después de la victoria vengara sus particulares enemistades. Su conducta no fue como la de Ginna (...), y de otros por el estilo, que ni acabadas quisieron que las guerras terminaran, sino que fue tanto el dolor que concibió por su comienzo, que no quiso que, una vez acabadas, fueran en daño de alguno"¹⁹⁸.

En realidad la imagen de Teodosio descrita por S. Agustín tiene la impronta del nuevo estilo cristiano, del nuevo derecho, pues supo actuar en la guerra "non (...) acerbitate saevitiae, sed moderatione iustitiae"¹⁹⁹.

53. "Cuando te armas para pelear —escribe el santo a Bonifacio— piensa ante todo esto: también tu fuerza corporal es un don de Dios. (...) La voluntad debe vivir la paz, aunque se viva la guerra por necesidad. (...) No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz. Sé, pues, pacífico aun cuando peleas, para que lleves a la utilidad de la paz a aquellos mismos a quienes derrotas. (...) Sea la necesidad y no la voluntad la que extermine al enemigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se revela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y al prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz"²⁰⁰.

Hay que amar, nos dirá en otro lugar, aun a los mismos enemigos contra quienes se hace la guerra²⁰¹.

54. Queda pues la guerra dentro de los principios generales establecidos por el santo obispo sobre la "vindicta":

¹⁹⁵ S. Agustín alaba a Marco Marcelo porque al tomar Siracusa dio orden de respetar el pudor de las mujeres de la ciudad conquistada. De Civ. Dei: I, 6; CChr.: XLVII, 6-7.

¹⁹⁶ En este punto S. Agustín sigue a S. Ambrosio: Expositio in Lucam, III, 9; PL.: XV, 1622.

¹⁹⁷ De Civ. Dei: V, 24; CChr.: XLVII, 160.

¹⁹⁸ Ibidem. Este principio lo expresa Vitoria en la siguiente máxima: *In bello licet omnia facere quae necessaria sunt ad defensionem boni públici*. VITORIA: *De indiis*, II, 15; T. U. p. 826.

¹⁹⁹ Contra ADIMANTUM: 17; CSEL.: XXV, I, 171 y ss.

²⁰⁰ Epist. 189, 6; PL.: XXXIII, 856.

²⁰¹ Contra ADIMANTUM: 17; CSEL.: XXV, I, 171 y ss.

Ita cum peccet qui per inmoderationem iniuste vult vindicari, (...) peccat enim qui exigit ultra debitum, non peccat autem qui exigit debitum²⁰².

S. Agustín no exige, como en el derecho romano positivo, una forma determinada de declaración de guerra, ni tampoco que ésta se haga a campo abierto y previo aviso, sino que, una vez que consta de la justicia de la guerra, se puede proceder lícitamente insidiando al enemigo²⁰³.

Quod Deus iubet loquens ad Jesúm ut constituat sibi retrorsus insidias, id est insidiantes bellatores ad insidiandum hostibus, hinc admonemur non iniuste fieri ab iis qui iustum bellum gerunt, ut nihil homo iustus praecipue cogitare debeat in his rebus, nisi ut iustum bellum suscipiat (...). Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad iustitiam interest²⁰⁴.

55. El espíritu pacífico debe reflejarse por último no solamente en la manera de hacer la guerra, sino también en la forma de obtener la victoria y conseguir la paz, lamentando más las desgracias que acarrea la guerra que alegrándose por los beneficios que reporta la victoria²⁰⁵.

“Cuando vencen los que lucharon por justa causa ¿quién duda que la victoria debe acogerse con aplauso y la paz con gozo? Son bienes y los bienes son don de Dios”²⁰⁶.

La paz conseguida debe aprovechar igualmente a los vencidos, no imponiéndoles unas condiciones de paz al margen de la moderación cristiana y del respeto debido a la dignidad humana²⁰⁷.

Ac per hoc si terrena ista republica praecepta christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gererentur, ut ad pietatis iustitiaeque pacatam societatem victis facilius consulatur²⁰⁸.

En esta paz que es plenitud del orden y armonía de contrarios, debe culminar necesariamente toda guerra si realmente es una guerra justa. Paz que es la suprema aspiración de los hombres y camino real por el que éstos llegan más fácilmente a Dios.

CONCLUSIONES

Podemos resumir la doctrina de S. Agustín sobre la guerra y la paz en estos breves principios:

²⁰² Contra FAUSTUM MANICH.: XVIII, 25; CSEL.: XXV, I, 525-526.

²⁰³ Cicerón había escrito: *Nullum bellum iustum habetur nisi denunciatum, nisi indictum, nisi de repetitis rebus*. CICERÓN: *De Repúb.*: III, 23.

²⁰⁴ Quaest. Jesu Nave, X; CChr.: XXXIII, 318-319. Cfr.: *Ibidem*: XI; CChr.: XXXIII, 319.

²⁰⁵ De Civ. Dei: XV, 4; CChr.: XLVIII, 456-457.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ Epist. 230, 3; PL.: XXXIII, 1.034.

²⁰⁸ Epist. 138, 14; PL.: XXXIII, 531.

1. La paz agustiniana es la plenitud del orden de todas las cosas creadas en relación de concordia y jerarquía bajo la ley divina (págs. 5 y ss.).

2. La paz es elemento constitutivo del mismo ser de las cosas (págs. 10 y ss.).

3. La paz consiste en definitiva en la adecuación perfecta existente entre lo real y el plan divino o “regla con que Dios dirige todas las cosas” (págs. 11 y ss.).

4. Los seres irracionales realizan la paz de una manera fatal y ciega. En los hombres por el contrario la paz se manifiesta como un instinto que les induce a guardar el orden divino manifestado en la misma naturaleza de las cosas; pero este instinto deja margen suficiente para obrar libremente (págs. 12 y ss.).

5. Esta tendencia hacia la paz se manifiesta además a la conciencia del hombre como un precepto del Derecho Natural que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo (págs. 19 y ss.).

6. La paz se nos muestra como el vértice a donde convergen las normas de todo derecho; la plenitud ideal, meta ideal y causa final de toda justicia (págs. 20 y ss.).

7. Toda paz perfecta tiene una proyección escatológica que la ordena a Dios mismo (págs. 23 y ss.).

8. La paz tendrá su realización plena y perfecta en el reino de los cielos (págs. 26 y ss.).

9. La guerra es ontológicamente mala; es un concepto negativo, carente en sí mismo de razón de ser (págs. 17 y ss.).

10. La guerra encuentra solamente en la paz su razón ontológica y final (págs. 33 y ss.).

11. La guerra es un medio de volver al orden a la humanidad pecadora (págs. 31 y ss.). En ello encuentra su justificación la guerra (Ibidem).

12. Pueden existir por lo tanto guerras justas y los cristianos pueden lícitamente participar en ellas (págs. 34 y ss.).

13. Para que una guerra sea justa es necesario que concurren estas cuatro condiciones:

a) que sea declarada por la legítima autoridad.

b) que exista causa justa.

c) que sea estrictamente necesaria.

d) que se haga lícitamente, según las normas de la justicia y de la equidad cristiana (págs. 41 y ss.).

14. No son justas causas de guerra ni el extender la religión, ni el propagar la cultura, ni el ampliar el reino, ni los intereses personales o la fama del príncipe (págs. 44 y ss.).

15. La única causa de guerra ofensiva es el liberar a una nación de la opresión de los malvados (págs. 46 y ss.).
16. Son justas causas de guerra el defender la fe, la existencia o la honra del propio estado y de los aliados (págs. 47 y ss.).
17. Sólo es lícito recurrir a la guerra cuando es el único medio posible de defenderse y restablecer el derecho violado (págs. 54 y ss.).
18. Sólo debe emplearse la violencia en la cantidad y tiempo necesarios para la defensa y seguridad de la nación (págs. 56 y ss.).
19. La victoria debe beneficiar igualmente a vencidos y vencedores (págs. 61 y ss.).

JUAN FERNANDO ORTEGA